



**HAL**  
open science

## Socrate ou l'apologie du daimôn

Serge Meitinger

► **To cite this version:**

Serge Meitinger. Socrate ou l'apologie du daimôn. Travaux & documents, 2007, Journées de l'Antiquité 2005-2006, 29, pp.59-69. hal-01871843

**HAL Id: hal-01871843**

**<https://hal.univ-reunion.fr/hal-01871843v1>**

Submitted on 11 Sep 2018

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

# Socrate ou l'apologie du *daimôn*

---

SERGE MEITINGER

ORACLE

UNIVERSITE DE LA REUNION

L'étrange et mystérieux phénomène figé sous le syntagme énigmatique de « démon de Socrate » est devenu depuis longtemps, et dès son vivant, l'emblème de notre premier philosophe. Il est tentant de chercher à réduire cette impérieuse manifestation — qui commande l'action, souvent en l'empêchant — à l'émergence pure et simple de la conscience critique individuelle. C'est ce que s'efforceront de faire une pensée exclusivement tournée vers la conscience et une philosophie de l'Esprit<sup>1</sup>. Pourtant il ne faut surtout pas perdre de vue, nous semble-t-il, la dimension religieuse propre à ce « signe divin ». Une telle expérience, vécue et insérée dans un état du monde bien éloigné de celui qui est le nôtre, doit être examinée dans sa complexité anthropologique et dans sa continuité historique. Il y va, en effet, de la psychologie comme de l'action et de l'éthique, de l'axiologique comme du rationnel et du relationnel et toutes ces déterminations révèlent, à cette occasion, un adossement sans doute plus primordial, « personnel impersonnel », de nature à faire d'abord dévier et dériver ce que l'on tient trop vite pour relation juste, raisonnement droit ou jugement équitable. L'évidente droiture de Socrate, son clair rationalisme, la rectitude qui fonde et entretient la vocation à laquelle il laissera le nom de philosophie empruntent en fait le détour inattendu d'une toute divine, d'une quasi mystique empathie, du pathos sans doute infligé par le dieu oblique de Delphes « qui ne parle ni ne cache mais fait signe » comme le voulait déjà Héraclite<sup>2</sup>. Nous ne nous étonnerons donc pas que les deux traités

---

<sup>1</sup> Par exemple, chez Hegel : « Le prochain degré de l'évolution, c'est que l'universel soit compris comme s'appréhendant, se déterminant lui-même — c'est la pensée comme universellement active. Voilà qui déjà est plus concret, encore abstrait néanmoins. C'est le *noûs* d'Anaxagore, mieux encore de Socrate ; ici commence une totalité subjective, la pensée se saisit elle-même. » *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, tome 2, traduction de J. Gibelin, Gallimard, Paris, collection « Idées », 1970, p. 30.

<sup>2</sup> Fragment XCIII : « Le prince dont l'oracle est à Delphes / ne parle pas, ne cache pas, mais signifie », traduction de Jean-Paul Dumont, *Les Présocratiques*, Gallimard, Paris, collection « La Pléiade », 1988, p. 167.

qui nous sont restés sous le titre : *Le Démon de Socrate*, celui de Plutarque et celui d'Apulée, soient marqués par une référence constante et de plus en plus dominante au statut positivement religieux du phénomène. Certes, comme Platon et Xénophon, nos deux auteurs établissent le lien entre l'action du philosophe et l'oracle de Delphes qui le sacre et consacre mais en soulignant bien plus nettement que Socrate insère ainsi son activité et sa vocation dans la dévotion à une hiérarchie transcendante qui sait communiquer ce qu'elle souhaite par des signes intimes d'une obscure évidence. Devenant comme le servent d'une transcendence qui l'englobe et le dépasse, Socrate, en myste zélé et dévot, semble promettre une harmonie de l'esprit et du cœur avec le monde et la vie qui, renonçant au doute et à la négativité du questionnement perpétuel, s'adosse à un savoir divin dont le *daimôn*, se faisant le médiateur entre les dieux et les hommes, transmet les directives.



Nous sommes en 399 avant J.-C., année du procès et de la mort de Socrate âgé alors de soixante-dix ans. Deux grands témoignages nous restent des derniers combats du philosophe et de ses derniers instants, ceux de Platon et de Xénophon que l'on se plaît souvent à opposer. C'est dans ce contexte que le scénario de l'intervention démonique est tracé, avec une netteté qui s'imposera pour toujours, surtout dans l'*Apologie de Socrate* selon Platon :

[...] comme vous me l'avez maintes fois et en maints endroits entendu dire, se manifeste à moi quelque chose de divin, de démonique [...]. Les débuts en remontent à mon enfance. C'est une voix qui, lorsqu'elle se fait entendre, me détourne toujours de ce que je vais faire, mais qui jamais ne me pousse à l'action. Voilà ce qui s'oppose à ce que je me mêle des affaires de la cité [...]. [31c-d]<sup>3</sup>

Platon met en avant l'aspect inhibiteur de cette intervention qui « détourne » et « ne pousse jamais à l'action » alors que Socrate selon Xénophon dit seulement « qu'une voix divine se fait entendre à moi pour m'indiquer ce que je dois faire »<sup>4</sup>. Mettre l'accent sur la pure négativité de l'injonction divine en souligne la portée ambiguë et évoque une sorte de divination par défaut qui peut paraître équivoque.

<sup>3</sup> L'édition suivie est : Platon : *Apologie de Socrate*, suivi de *Criton*, traduction de Luc Brisson, GF Flammarion, Paris, 1997, p. 111.

<sup>4</sup> L'édition suivie est : Xénophon : *Banquet* suivi de *Apologie de Socrate*, traduction de François Ollier, Les Belles Lettres, Paris, Collection des Universités de France, 1961 ; ici, *Apologie*, chapitre 12, p. 104-105.

Socrate, lui-même, ne cache pas que se sont trouvés amorcés, en raison de ce phénomène singulier, des griefs qui ont nourri l'accusation formulée à son endroit par Anytos, Méléto et Lycon. Cette présence divine ne paraît pas vraiment en conformité avec les croyances de la cité et on l'accuse d'introduire de nouveaux dieux ; de plus elle semble éloigner des affaires publiques dont la gestion était au cœur des devoirs propres aux citoyens athéniens et ses accusateurs sont des membres reconnus du parti démocratique. Pourtant Socrate s'explique immédiatement sur son retrait des affaires politiques en donnant deux exemples de son comportement en la matière sous l'inspiration de son *daimôn*. En 406, à la suite de la victoire des îles Arginuses, les stratèges vainqueurs furent, à leur retour à Athènes, mis en accusation et condamnés à mort pour n'avoir pas recueilli ceux qui étaient tombés à la mer, morts et vivants. Socrate, qui était à ce moment précis avec ceux de sa tribu parmi les prytanes et même président du Conseil, refusa seul la condamnation en bloc des six stratèges. L'illégalité de la procédure venait du fait que les stratèges furent condamnés collectivement par un seul vote et non un à un. Socrate qui fonde son action sur la loi et la justice ne se laissa pas impressionner par les menaces de dénonciation et de prise de corps formulées contre lui par les chefs politiques. En l'occurrence, l'injonction négative du dieu visait à faire respecter la loi de la cité à la lettre, indépendamment de toute coterie comme de toute excitation populaire car l'on peut soupçonner les votants d'avoir été poussés par le désir de vengeance de tous ceux qui, dans l'aventure, avaient perdu des proches en raison de la négligence des stratèges, les vivants abandonnés aux flots et à l'ennemi, les morts privés des rites funéraires. Nous pouvons remarquer au passage la « laïcité » de la réaction de Socrate puisque l'impératif divin ne se fonde que sur la loi civile et ne semble pas tenir compte du sacrilège pourtant perpétré par les stratèges. L'autre exemple date, lui, de 403, de l'époque sinistre de la tyrannie des Trente, conséquence de la défaite d'Athènes dans la guerre du Péloponnèse et de l'emprise spartiate sur la ville. Les oligarques ordonnèrent à Socrate et à quatre autres prytanes athéniens d'aller à Salamine s'emparer de la personne de Léon, ennemi des tyrans, afin de le mettre à mort sans autre motif que son opposition aux Trente. Socrate refuse d'exécuter l'ordre reçu et rentre chez lui, laissant ses collègues obéir. Comme il le souligne, ce refus aurait dû lui coûter cher si les Trente n'étaient tombés quelques mois plus tard. Une fois encore c'est le sens de la justice et le respect absolu de la loi qui déterminent le comportement de Socrate inspiré par le dieu qui l'incite à s'abstenir. Socrate en a, dès longtemps, tiré la conclusion qu'il n'est pas fait pour

les affaires ou plutôt les intrigues politiques qui, dans l'ordre de la gestion quotidienne, ne peuvent qu'induire compromis voire compromission. Il évoque avec ironie le sort fâcheux qui n'aurait manqué de s'abattre sur un politicien aussi intransigeant que lui en matière de loi et de justice, que le régime fût démocratique ou oligarchique. Et il est évident aussi que celui qui parle ainsi ne distingue pas le respect envers la loi civile du respect envers la divinité, la vertu du citoyen (*l'arété*) est la même que celle de l'homme pieux mais la dévotion ainsi conçue, sans négliger les rites, ne s'obnubile ni sur des formes protocolaires ni sur des interdits coutumiers plus superstitieux que porteurs de vraies valeurs. La pure abstention devant ce qu'il ne faut pas, recommandée par le *daimôn*, convient à quelqu'un qui voudrait maintenir au maximum, en toutes choses, le primat de la raison et qui ne se mêle ni de spéculations physiques ni d'hypothèses métaphysiques : « Lui, dit Xénophon, ne s'entretenait jamais que de choses humaines »<sup>5</sup>. Apulée dit joliment que le *daimôn* n'intervenait que « dans les cas où la sagesse de Socrate montrait malgré tout ses limites et où il avait besoin non d'un conseil mais d'un présage pour garder l'équilibre grâce à la divination quand l'hésitation le faisait boiter »<sup>6</sup>. En effet, la simple raison indiquait bien, à un ferme tenant de la loi, ce qu'il devait faire dans les deux cas cités ci-dessus mais, en plus du raisonnement, il fallait quelque entraînement et c'est le *daimôn* qui, ici, donna à Socrate la chiquenaude nécessaire à l'action. Ce nécessaire « coup de pouce » est plus évident encore lorsque l'on évoque l'influence de l'oracle sur la vie et la vocation du philosophe.

C'est le Socrate selon Platon qui rapporte avec le plus de vivacité les circonstances pittoresques de cette consultation delphique :

Vous connaissez sûrement Chéréphon, je suppose. Ce fut pour moi un ami d'enfance et pour vous un ami du peuple ; aussi dut-il, il n'y a pas si longtemps, partir en exil et en revint-il avec vous. Vous savez bien aussi quelle sorte d'individu était Chéréphon, quelle impétuosité il mettait dans tout ce qu'il entreprenait. En particulier, un jour qu'il s'était rendu à Delphes, il osa consulter l'oracle pour lui demander — et n'allez pas, je le répète, m'interrompre par vos cris, citoyens — si, en fait, il pouvait exister quelqu'un de plus savant que moi. Or la Pythie répondit qu'il n'y avait personne de plus savant. [21a]<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Xénophon : *Mémoires*, Livre I, chapitre 1, 16, traduction de P. Chambry, GF Flammarion, Paris, 1967, p. 288.

<sup>6</sup> Apulée : *Le Démon de Socrate*, chapitre 17, traduction de Colette Lazam, préface de Pascal Quignard : « Petit traité sur les anges », Rivages poche/Petite Bibliothèque, Paris, 1993, p. 67.

<sup>7</sup> Platon : *op. cit.*, p. 91.

Selon Platon, la formulation négative et elliptique de l'oracle induisit chez Socrate une quête placée, elle aussi, sous le signe de la négativité : ému, ébranlé, intrigué par cette sentence, celui qui était ainsi déclaré « le plus savant » (ou le plus sage) et qui se sentait pourtant vraiment ignorant, voulut vérifier par les entretiens en pleine rue qui lui étaient déjà coutumiers la portée de ce jugement. Lui qui ne savait rien et ne connaissait que son ignorance s'acharna alors à montrer *coram populo* que tous les savants, réputés tels ou autoproclamés, en savaient encore moins que lui dans leur domaine de spécialité et ce, afin de donner raison au Dieu. Il se spécialisa à son tour dans ce type d'entretiens portant sur les « choses humaines », questionnant les pratiques et les valeurs, les logiques et les principes, les comportements et les réputations. Il se fit ainsi beaucoup d'ennemis et quelques disciples, plus ou moins fidèles dans l'esprit à sa dialectique réfutative. Platon fait ainsi de l'oracle dont la date reste incertaine la colonne vertébrale de l'apologie qu'il prête à Socrate : la vocation du philosophe y apparaît négative en son principe et parfois brutale en sa réalisation, mais c'est pour répondre à l'injonction divine, oblique et équivoque comme il sied à l'Apollon pythien de Delphes dont le temple porte aussi, au fronton, le fameux « Connais-toi toi-même ! ». La ligne de défense ainsi soulignée est habile car Socrate ne se « vante » que de qualités négatives tout en surenchérisant sur sa soumission au message divin. Le Dieu se révèle ici pleinement le maître du *daimôn* personnel et ils opèrent tous deux *négativement*. Toutefois, comment continuer alors à accuser Socrate d'impiété ?

Mais Platon est seul à mettre en avant avec tant de constance et de logique cette voie négative. Xénophon, en effet, rapporte autrement l'oracle rendu à la demande de Chéréphon : Apollon, par la bouche de la Pythie, aurait répondu « que personne n'était plus désintéressé que [lui], ni plus juste, ni plus sage »<sup>8</sup>. Les qualités sont avancées ici positivement et par le Dieu lui-même et, de fait, la défense pratiquée par Socrate dans l'apologie que lui prête Xénophon apparaît presque arrogante. Il semble prendre ses juges de haut et il se montre sans équivoque comme un personnage sûr de lui et plutôt cassant. Xénophon semble ouvrir à sa manière une tradition où le doute n'est pas permis sur l'éminence de Socrate et où sa personnalité est d'emblée placée plus près d'un idéal positif en ce qui concerne son attitude et son comportement : c'est un homme déjà divin qui, selon Xénophon, se retire après la sentence de mort :

<sup>8</sup> Xénophon : *Apologie de Socrate*, chapitre 14, *éd. cit.*, p. 105.

Ayant ainsi parlé Socrate se retira, et la sérénité de son regard, de son attitude et de sa démarche était en parfait accord avec les propos qu'il avait tenus.<sup>9</sup>

L'harmonie parfaite, et manifestée, entre le comportement et l'idéal professé va désormais caractériser le personnage de Socrate sur lequel l'on ne pourra pratiquement plus que surenchérir de louanges positives, oubliant un peu trop vite sans doute l'équivoque partout répandue par le questionneur des carrefours qui ne laissait personne en paix. Le mystère lié à cette personnalité reste entier, mais on l'apprivoise en le faisant entrer dans une hiérarchie transcendante dont on souhaite décrire les manifestations ou les émanations.



Nous sommes désormais aux environs de 90 après J.-C., près de cinq siècles après la condamnation et la mort de Socrate. Plutarque écrit son *Démon de Socrate* à la fin du premier siècle de notre ère, mais il situe l'action de son dialogue à Thèbes en 379 avant J.-C., soit vingt ans après la mort du Socrate historique. Caphisias, frère d'Épaminondas, fait, a posteriori et à Athènes chez Archédamos, le récit de la récente libération de Thèbes qui, grâce à une conspiration démocratique, se défait des tyrans imposés par Sparte (comme la ville d'Athènes, vingt-quatre ans plus tôt, s'était débarrassée des Trente). Les principaux conjurés se réunissent chez l'un des leurs et la conversation roule sur plusieurs sujets alors que les autres conjurés (des démocrates revenant d'exil) se regroupent en divers points de la ville pour attirer les despotes dans un piège. De fait les discussions concernent toutes divers points de religion (sur les mythes, sur les oracles, sur le culte dû à des tombeaux vénérables) dont la fameuse question du « démon de Socrate ». Ce faisant, il ne s'agit pas seulement de passer le temps mais de mettre en abyme le respect religieux au centre même de l'action politique en cours. Plutarque souhaite en effet lier l'*arêtê* (la vertu) nécessaire aux citoyens partisans de la liberté démocratique et une juste appréciation du sacré qui fait d'eux en même temps des hommes pleins de piété. Ainsi Simmias, disciple de Socrate qui apparaît dans le *Phédon* de Platon, participant à la conjuration malgré la maladie qui l'immobilise, joue ici le rôle du vieux sage, substitut et garant de son maître. Épaminondas tient, lui, celui du héros à la fois sage, pieux et intègre. En effet, refusant la richesse, il décline le fort dédommagement que veut lui verser Théanor afin de compenser les frais engagés par la famille

<sup>9</sup> Xénophon : *op. cit.*, chapitre 27, p. 109.

d'Épaminondas pour l'entretien du vieux Lysis. Il se refuse également à participer personnellement au massacre des tyrans (des compatriotes vendus à l'ennemi) tombés dans le guet-apens qu'on leur a tendu, préférant se battre à visage ouvert contre les vrais ennemis de la ville, les Spartiates. Simmias et Épaminondas représentent à eux deux la digne postérité d'un Socrate qui s'engage moralement et s'arrête de lui-même devant ce qu'il ne faut pas faire grâce à l'injonction inhibitrice de son *daimôn*.

Et c'est la nature de ce *daimôn* qui vient au cœur du débat. S'agit-il d'un signe visible ou sensible comme en détectent et analysent les haruspices ou les devins ? Ne serait-il en fait qu'un éternuement, par exemple, dont il faudrait seulement interpréter l'occurrence ? Ou un autre geste, un autre indice du même type ? Ou alors une voix qui parle à l'intéressé ? Peut-être même une figure vue en songe ou une vision qui apparaît de jour pour dissuader ou encourager ? Galaxidoros, rationaliste à l'esprit un peu court, ne veut d'abord voir dans de telles affirmations que des simagrées destinées à impressionner pour tromper, des inventions de démagogue ou de charlatan. Il s'arrête toutefois au respect des « choses vraiment divines » et accepte de tenir Socrate pour sincère. Certaines manifestations instantanées du *daimôn* auprès de Socrate qui se fige alors, où qu'il soit à ce moment, en une sorte d'extase, contraignent tout de même à se demander comment s'opère la communication entre l'esprit divin et l'homme et avec quel dessein. Ces éclipses de conscience qui le détournent ou le font dévier un temps plus ou moins long de l'action en cours contribuent parfois à le sauver (avec ceux qui se détournent et dévient avec lui) d'un péril ou comique (l'éclaboussement et le piétinement par un troupeau de porcs) ou tragique (une embuscade ennemie). Socrate en acquiert même parfois la fonction prophétique : on dit ainsi « qu'il avait prédit la destruction des forces athéniennes en Sicile à quelques-uns de ses amis »<sup>10</sup>. Les conspirateurs qui dialoguent s'accordent assez vite sur le fait que l'« homme qui a surtout par sa modestie et sa simplicité, humanisé la philosophie »<sup>11</sup> n'a pas pu se tromper sur la nature de son interlocuteur réel et le confondre un instant avec les signes qu'il utilisait pour communiquer. L'on écarte ainsi, progressivement, éternuements et tous signes physiques, songes et visions, sons intelligibles et même voix audibles...

<sup>10</sup> Plutarque : *Le Démon de Socrate*, in *Œuvres morales*, tome VIII, Traités 42-45, traduction de J. Hani, Les Belles Lettres, Paris, Collection des Universités de France, 1980 ; ici, chapitre 11, p. 87.

<sup>11</sup> Plutarque : *op. cit.*, chapitre 12, p. 88-89.



Simmias, qui prend la parole le dernier comme digne substitut du vrai Socrate qu'il représente à sa manière, émet l'hypothèse qui couronne cette discussion :

[...] l'idée nous vint [...] que le démon de Socrate n'était peut-être pas une « vision », mais plutôt la perception d'une voix ou l'intelligence d'une parole qui lui parvenait d'une manière extraordinaire : ainsi, dans le sommeil, aucune voix réelle ne nous parle, et pourtant, nous avons l'impression de percevoir des paroles dont le sens nous est intelligible, et nous nous imaginons entendre des gens parler.

[...] Chez Socrate [...] l'esprit [...] avait assez de sensibilité et de finesse pour réagir immédiatement à l'objet qui venait le frapper. Et cet objet n'était vraisemblablement pas un langage articulé, mais la pensée d'un démon qui, sans le truchement d'une voix, entraînait en contact avec l'intelligence du philosophe par le seul contenu de son message.<sup>12</sup>

Se met en place, entre l'esprit inspiré et l'esprit transcendant, une vraie communication des consciences plus subtile et plus efficace que le langage articulé, et ajoute Simmias :

Dans ces conditions, il n'est pas difficile, à mon avis, de croire qu'un esprit puisse être guidé par un esprit supérieur, et une âme par une âme plus divine qui de l'extérieur entre en contact avec elle, à la manière dont la raison entre en contact avec une autre raison, comme la lumière avec son reflet.<sup>13</sup>

Au passage, l'auteur qui a fait parler Simmias a souligné encore une fois une certaine méfiance envers le langage qu'il faut constamment vérifier et réassurer (c'est tout le travail de la dialectique réfutative de Socrate) et une évidente confiance en l'universalité de la raison qui est apte à un échange immédiat et sans reste (valeur que Socrate ne cessa de mettre en avant). Toutefois, et c'est plus net que chez Platon où l'oracle comme le signe divin ou démonique restent obliques, allusifs, pleinement tributaires de l'interprétation, marqués par le négatif ou l'abstention, la présence extérieure d'« une âme plus divine » est affirmée ici sans ambages et sa manifestation surplombe, guide et protège. Voici comment s'achève le discours de Simmias qui clôt d'ailleurs la question du « démon de Socrate » : la plupart des humains sont insensibles à la lumière qui vient du dieu ou du démon et ils ne savent faire de leur âme ou de leur conscience le reflet de la divine lueur :

---

<sup>12</sup> *Op. cit.*, chapitre 20, p. 103-104.

<sup>13</sup> *Op. cit.*, chapitre 20, p. 105.

Les gens ne voient pas que la raison de cette insensibilité, c'est l'absence d'accord harmonieux et la confusion qui règnent en eux-mêmes, défaut dont notre ami Socrate fut exempt comme l'avait prédit l'oracle rendu à son père, lorsque Socrate était encore petit ; cet oracle lui avait prescrit de laisser l'enfant faire tout ce qui lui passerait par la tête, de ne pas faire violence à ses impulsions ni de les réprimer, mais de leur laisser le champ libre, sans prendre d'autre peine pour Socrate que d'adresser à son intention une prière à Zeus Agoraios et aux Muses, parce qu'à coup sûr l'enfant avait, en lui-même, pour se conduire dans la vie, un guide qui valait mieux que mille maîtres et mille pédagogues.<sup>14</sup>

Homme vraiment divin, Socrate, selon cet oracle encore qui semble relever de la pure légende hagiographique, a à la fois en lui et hors de lui un guide idéal qui le tourne spontanément vers le meilleur et le juste, ne le laissant pas dans le doute mais l'éveillant sans cesse à ce qu'il convient selon une science infuse ou innée. Il ne semble déjà presque rien rester du Socrate « inquieteur », faisant profession pour lui-même d'ignorance éclairée et répandant le doute comme une contagion destinée à éveiller ceux qui sont encore insensibles à la lumière négative mais vivifiante de l'ironie.



Maintenant nous sommes vers l'an 150 de notre ère, chez un rhéteur de langue latine qui opère surtout en Afrique du Nord : Apulée nous laisse le texte élégamment rédigé d'une conférence mondaine qui se trouve être pour nous le seul traité de démonologie qui nous soit resté de l'Antiquité. *Le Démon de Socrate (De deo Socratis)* d'Apulée se consacre d'ailleurs fort peu à Socrate, mais classe avec soin, et en suivant les indications éparées en ce sens dans les œuvres de Platon, les êtres supérieurs selon leur hiérarchie naturelle. Les dieux sont tout en haut et ils sont visibles (ce sont tous les astres) ou invisibles (les dieux du panthéon), mais immortels et toujours impassibles, inaccessibles et incompréhensibles. Les hommes sont en bas, voués à la mort mais pourvus de raison et de langage et leur âme est immortelle. Entre les deux et jouant les médiateurs, sont les démons, êtres aériens et immortels comme les dieux mais voués aux mêmes passions que les hommes dont ils partagent l'émotivité. Certains de ces démons ont un jour habité un corps humain et s'entendent comme des âmes désincarnées, lémures ou fantômes, êtres inquiétants car ils connaissent trop bien les passions humaines et regrettent le corps qui les a un temps habillés. D'autres « tout aussi nombreux, mais bien plus prestigieux »

---

<sup>14</sup> *Op. cit.*, chapitre 20, p. 106-107.

ont toujours été « libres de toutes entraves et attaches corporelles ». On peut compter parmi eux le Sommeil et l'Amour. Parmi eux aussi « les témoins et gardiens attribués à chaque être humain tout au long de sa vie, pour être toujours à ses côtés sans être vus de quiconque, comme observateurs vigilants de ses moindres actes et même de ses moindres pensées »<sup>15</sup>. Ce démon, bien que censément extérieur à notre personne, peut être assimilé à une « conscience », et même à « notre » conscience, tant « il s'immisce à l'intérieur de l'âme et l'examine sous tous ses angles », « débusqu[ant] ses intentions les plus enfouies ». Apulée fait ainsi le lien avec son sujet central qu'il n'aborde qu'à la fin de son seizième chapitre :

Ce démon dont je parle, gardien privé, préfet personnel, garde du corps familial, curateur particulier, garant intime, observateur infatigable, juge inséparable, témoin inévitable, réprobateur quand nous agissons mal, approuvateur quand nous agissons bien, si nous lui accordons l'attention qu'il requiert, si nous cherchons de tout cœur à le connaître et si nous l'honorons pieusement comme Socrate l'a honoré avec un esprit de justice et d'innocence, nous offre sa prévoyance dans les situations incertaines, ses conseils dans les situations difficiles, sa protection dans le danger, son assistance dans la détresse et il peut, par des songes, par des signes ou même par sa présence quand le besoin s'en fait sentir, détourner le mal, faire triompher le bien, relever ce qui est à terre, soutenir ce qui chancelle, éclairer ce qui est obscur, diriger la bonne Fortune, corriger la mauvaise.<sup>16</sup>

Cette ample et essoufflante période, digne d'un rhéteur de haut vol, ne nous enferme pas moins dans un tête-à-tête inquisiteur et inquiétant où, comme l'écrit Pascal Quignard, un « autre homme en nous [ou un dieu, devient pour nous] une puissance "personnelle impersonnelle" : un privé inconnu ». Alors,

Tout ce que nous disons, que nous sachions le dire ou que nous croyions le dire, est au service de l'inconnu qui fait signe en nous. C'est cet inconnu qui est en nous plus que nous que Socrate se mit à appeler *daimôn*.<sup>17</sup>

Nous préciserions seulement que *le Socrate d'Apulée* ne donne plus le même sens que Platon ou même Xénophon à cet « inconnu qui est en nous plus que nous » évoqué sous le nom de *daimôn*. Qui ne voit se profiler ici la figure chrétienne de l'ange gardien qui a pour

<sup>15</sup> Apulée : *Le Démon de Socrate*, éd. cit., chapitre 16, p. 65.

<sup>16</sup> *Op. cit.*, chapitre 16, p. 66.

<sup>17</sup> *Op. cit.*, Pascal Quignard : Préface, « Petit traité sur les anges », p. 36.

contraindre, pour juger, pour approuver et désapprouver, pour culpabiliser comme pour punir la même qualité de « puissance "personnelle impersonnelle" », d'intérieure et terrible extériorité ? Et, bien plus lointainement mais issue de même souche, la figure de l'inconscient s'incarnant en fantasmes, en prémonitions obsessionnelles, en admonestations impressives voire en hallucinations ? À ce démon, guide et gardien, Apulée veut rendre sa voix que Plutarque avait transformée en illusion mentale tout comme son apparence visible, la capacité d'apparaître visuellement *en personne* comme Minerve apparaît à Achille.

Et, nous semble-t-il, comme l'écrit Jean Beaujeu :

[...] il s'agit [pour Apulée] de montrer dans le démon de Socrate un être réel, extérieur et supérieur à l'homme, pour rendre possible l'action de la divinité transcendante sur terre et justifier la religion. Car [pour lui] la religion compte plus que la réflexion philosophique [...].<sup>18</sup>

Nous avons donc bien du mal à reconnaître sous cette figure religieuse et quasi superstitieuse le démon de Socrate selon Platon, qui était aussi, « qui était d'abord », un démon philosophique surtout de par le lien éminent et notoire qu'il entretenait avec la négativité et le questionnement qu'elle induit. Apulée paraît ramener Platon et son maître à la loi religieuse commune bien qu'il les dote d'une sagesse particulièrement haute et pure. Il semble d'ailleurs baigner ainsi dans une atmosphère d'époque qui prépare insensiblement le passage de l'empire romain au christianisme. Toutefois il nous offre, lui-même, une tout autre amorce dont il ne fait rien : au moment où il évoque les « éminents démons » qui sont « toujours libres de toutes entraves et attaches corporelles », il nomme « Sommeil et Amour », c'est-à-dire Hypnos et Éros. Ils ont, dit-il, « des pouvoirs opposés : Amour, celui de tenir éveillé, Sommeil, celui d'endormir » et il désigne ainsi, sans apparemment s'en rendre compte, l'une des qualités voire l'une des fonctions attribuées à Socrate. Lui aussi a pour « pouvoir » de « tenir éveillé » et le démon de Socrate pourrait bien, selon l'aveu même du philosophe, s'appeler Éros. Nous dirons une prochaine fois ce qu'il en est de l'Éros socratique.

---

<sup>18</sup> Jean Beaujeu : Introduction à l'édition et à la traduction du *Démon de Socrate*, in Apulée : *Opuscules philosophiques et fragments*, Les Belles Lettres, Paris, Collection des Universités de France, 1973, p. 15.